El problema de la trascendencia y el problema de Ser y Tiempo

Martin Heidegger

1928

Traducción de Pablo Oyarzun Robles

Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad

ÍNDICE

EL PROBLEMA DE LA TRASCENDENCIA Y EL PROBLEMA DE SER Y TIEMPO[1]

Martin Heidegger

Traducción de Pablo Oyarzun Robles
(1996)

La comprensión del ser constituye el problema fundamental de la metafísica en general. ¿Qué dice “ser”? (*Was besagt Sein?*) es, sin más, la pregunta fundamental de la filosofía. No ha de ser expuesto aquí el planteamiento del problema y su “repetición” en «Ser y Tiempo»; en lugar de ello, queremos presentarlo externamente en lemas (*Leitsätze*) y así fijar el “problema de la trascendencia”.

a) Por lo pronto, una caracterización general: el punto de partida del problema lo constituye la ontología fundamental como analítica de la existencia del *Dasein*. Esta analítica ocurre en perspectiva ontológico-fundamental y sólo en ésta; desde allí están regulados el punto de partida, la ejecución, el límite y el modo de la concreción de fenómenos determinados. A partir del modo de ser (*Seinsart*) del *Dasein*, que es primariamente existencia, se ha de traer a luz la comprensión de ser. Esta constitución de ser (*Seinsverfassung*) del *Dasein* es de tal especie, que en ella se hace acreditable la interna posibilidad de la comprensión de ser que esencialmente pertenece al *Dasein*. Por eso, no se trata de antropología ni de ética, sino de este ente en su ser en general —y por eso, de una analítica preparatoria; la metafísica del *Dasein* mismo no está todavía en el centro.

b) Los lemas:

1. Para el ente que es tema de la analítica no se escogió el título “hombre”,

---

[1] Este texto corresponde al § 10 del curso *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (“Principios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz”), dictado por Heidegger en el semestre de verano de 1928, en la Universidad de Marburg. Este curso ha sido publicado con el mismo título en el volumen 26 (sección II) de la *Gesamtausgabe* de Heidegger (Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1978); el texto ocupa allí las páginas 171-195, a las que deben sumarse las páginas 196-202, que contienen el apéndice “Caracterización de la idea y función de una ontología fundamental”, que incluimos también aquí. Las notas numeradas explican problemas y opciones de traducción; una sola nota señalizada con asterisco es de Heidegger. La traducción ha sido hecha en el marco del proyecto Fondecyt 1940295 (“El problema de la espacialidad en el pensamiento de Martin Heidegger”).

sino el título neutral "lo *Dasein*".[2] Con él se designa al ente al cual su propio modo de ser no le es indiferente (*ungleichgültig*[3]) en un sentido determinado.

2. La peculiar *neutralidad* del título "lo *Dasein*" es esencial, porque la interpretación de este ente se ha de llevar a cabo antes de toda concreción fáctica. Esta neutralidad significa también que el *Dasein* no es ninguno de ambos sexos. Pero esta asexualidad no es la indiferencia de la vacía nulidad, la débil negatividad de una nada óntica indiferente. El *Dasein* en su neutralidad no es un indiferente nadie y quienquiera, sino la originaria positividad y poderosidad de la esencia.

3. La neutralidad no es la nulidad de una abstracción, sino precisamente la poderosidad del *origen*, que lleva en sí la interna posibilidad de cada concreta humanidad fáctica.

4. Este *Dasein* neutral no es nunca el existente; existe el *Dasein* cada vez sólo en su concreción fáctica. Pero el *Dasein* neutral es ciertamente la fuente originaria de la interna posibilidad que mana en cada existir y que posibilita internamente la existencia. La analítica habla, en el *Dasein*, siempre solamente del *Dasein* de los existentes, pero no [habla] al *Dasein* de las existencias; lo último sería absurdo, pues sólo se puede hablar al existente. La analítica del *Dasein* está, pues, antes de toda profecía y de toda anunciación cosmovisiva; tampoco es sabiduría, ésta sólo se encuentra alojada en la estructura de la metafísica. En contra de esta analítica como un "sistema del *Dasein*" está el prejuicio de la filosofía de la vida. Surge del miedo al concepto, da testimonio de la incomprensión del concepto y de la "sistemática" como arquitectónica del pensamiento que, no obstante, es histórica.

5. Este *Dasein* neutral no es, por eso, tampoco el *singularius* (*Einzelne*) egoísta, no es el individuo óntico aislado. No es la egoidad del *singularius* lo que se desplaza al centro de la problemática. Pero la consistencia esencial del *Dasein*, de pertenecerse a sí mismo en su existencia, es lo que ha de asumirse también en el punto de partida. El punto de partida en la neutralidad significa, por cierto, un peculiar aislamiento (*Isolierung*) del hombre, pero no en el sentido fáctico existentivo, como si el que filosofa fuese el centro del mundo, sino que es el *aislamiento metafísico* del hombre.

6. El *Dasein* en general alberga la interna posibilidad para la dispersión fáctica en la corporeidad y, con ello, en la sexualidad. La neutralidad metafísica del hombre íntimamente isolado como *Dasein* no es una vaciedad abstraída a partir de lo óntico, un ni-esto-ni-lo-otro, sino lo propiamente concreto del origen, el aún-no de la dispersidad (*Zerstreutheit*) fáctica. El *Dasein* está en cada caso astillado (*zers-*

---

[2] Nos abstenemos de traducir *Dasein* por "ser-ahí", como hace Gaos, por considerar que su empleo está plenamente establecido. De manera incidental le anteponemos el artículo neutro, aquí y en su próxima mención, en atención al énfasis que Heidegger pone, precisamente, en esta neutralidad.

[3] El original dice, literalmente: "le es inequivalente".

plittert), en cuanto fáctico, entre otras cosas, en un cuerpo y, a una con esto, entre otras cosas, escindido (*zwiespältig*) en cada caso en una determinada sexualidad. — Astillamiento, escisión (*Zerspaltung*): esto, de buenas a primeras, suena negativo (así como "destrucción"), y con estos conceptos negativos se vincula de inmediato, en perspectiva óntica, el momento semántico de lo carente de valor. Pero aquí se trata de algo distinto: se trata de la caracterización de la multiplicación (no de la "multiplicidad"),[4] que reside en cada *Dasein* fáctico singularizado en cuanto tal; no, por ejemplo, de la representación de que una gran entidad primordial es, en su simplicidad, ónticamente escindida en muchas singulares, sino de la iluminación de la interna posibilidad de la multiplicación que, como habremos de ver todavía más exactamente, reside en cada *Dasein*, y para la cual la corporeidad representa un factor de organización. Pero la multiplicidad tampoco es una mera multitud formal de determinaciones, sino que la multiplicidad pertenece al ser mismo. En otras palabras: a la esencia del *Dasein* en general le pertenece ya, con arreglo a su concepto metafísico neutro, un *esparcimiento* (*Streuung*) originario, que en una perspectiva muy determinada es *dispersión* (*Zerstreuung*). Sobre esto una indicación rudimentaria: el *Dasein* no se comporta jamás como existente cada vez únicamente en relación a un objeto, y cuando es así, entonces sólo en el modo del soslayar otros entes siempre previa y simultáneamente comparecientes. Esta multiplicación no ocurre porque haya muchos objetos, sino al revés. Esto vale también acerca del comportamiento relativamente a sí mismo, y, desde luego, en conformidad con la estructura de la historicidad en el sentido más amplio, en la medida en que el *Dasein* acontece como prolongación (*Erstreckung*). Otra posibilidad esencial de la dispersión fáctica del *Dasein* es su espacialidad. El fenómeno de la dispersión del *Dasein* en el espacio y dentro de él se muestra, por ejemplo, en que todas las lenguas están primariamente determinadas por significaciones espaciales. Por cierto, este fenómeno sólo puede ser esclarecido cuando se plantee el problema metafísico del espacio, lo que primeramente se hace visible tras haber recorrido el problema de la temporalidad (en términos radicales: metontología de la espacialidad; cf. Apéndice).

7. Esta dispersión trascendental perteneciente a la esencia metafísica del *Dasein* neutro —como la posibilidad vinculante de su astillamiento y escisión en cada caso existenciales y fácticos—, esta dispersión, [pues,] se funda en un carácter originario del *Dasein*: el *arrojamiento* (*Geworfenheit*).

8. Esta arrojada dispersión en lo múltiple que ha de tomarse metafísicamente es la presuposición para que, por ejemplo, el *Dasein*, en cuanto en cada caso fáctico, pueda dejarse llevar por el ente que él no es, pero con el cual por lo pronto se identifica precisamente sobre la base de la dispersión. El *Dasein* puede,

---

[4] Heidegger distingue *Manningfaltigung* de *Mannigfaltigkeit*, para acentuar el rasgo conativo.

por ejemplo, dejarse llevar por aquello que en el más amplio sentido llamamos naturaleza. Sólo lo que con arreglo a su esencia está arrojado y enredado (*befangen*) en algo puede dejarse llevar y envolver (*umfangen*) por ello. Esto vale también a propósito de la absorción del *Dasein* primitivo, mítico, en la naturaleza. El *Dasein* mítico tiene, en su ser-llevado, la peculiaridad de no ser consciente de sí mismo en lo que respecta a su modo de ser (con lo cual no se dice que le falta una conciencia de sí). Pero, una vez más, pertenece a la esencia de la dispersión fáctica el que el arrojamiento y el enredamiento le queda oculto de la manera más profunda, y precisamente de ello le viene al *Dasein* la simplicidad y "des-preocupación" de un absoluto ser-llevado.

9. La esencial dispersión arrojada del *Dasein*, comprendida aún de manera completamente neutral se documenta, entre otras cosas, en que el *Dasein* es *ser-con* con el *Dasein*. Este ser-con con… no surge sobre la base de un fáctico ser-juntamente-ahí, no sólo se explica sobre la base de un ser copulativo (*gattung-shaften*) putativamente originario de los seres corpóreos divididos en sexos, sino que esta copulativa tendencia recíproca y la unión copulativa tiene como presuposición metafísica la dispersión del *Dasein* como tal, es decir, el ser-con en general. Pero jamás y de ningún modo puede derivarse este carácter metafísico fundamental del *Dasein* a partir de la organización copulativa, de la vida en conjunto. Sino que la corporeidad y sexualidad en cada caso fáctica sólo explica —y esto también sólo en los límites de la contingencia esencial de toda explicación— en qué medida el ser-con de un *Dasein* fáctico es constreñido precisamente en esta determinada dirección fáctica, en la cual son cegadas o permanecen clausuradas otras posibilidades.

10. El ser-con como relación existentiva propia sólo es posible en tanto que cada co-existente puede ser y es propiamente él mismo, en cada caso. Pero esta libertad del estar-uno-con-otro presupone en general la posibilidad de la autodeterminación de un ente del carácter del *Dasein*, y resulta problemático cómo puede existir el *Dasein* en cuanto esencialmente libre en la libertad del ser-uno-con-otro fácticamente vinculado. En la medida en que el ser-con es una determinación metafísica fundamental de la dispersión, muéstrase aquí que ésta se funda en última instancia en la libertad del *Dasein*: la esencia metafísica fundamental del *Dasein* metafísicamente aislado tiene su centro en la *libertad*. Pero ¿cómo ha de aprehenderse metafísicamente el concepto de la libertad? Este parece demasiado vacío y demasiado simple. ¡No obstante, la inexplicabilidad óntica no excluye el comprender ontológico-metafísico! Libertad es el título para problemas centrales (in-dependencia, vinculación, regulación, medida), algunos de los cuales serán tocados a propósito de la elucidación del concepto de mundo (§ 11c).

Con esto queda dicho en forma de tesis aquello de lo cual trata la analítica del *Dasein*. Se requiere todavía de dos lemas más, a fin de clarificar cómo llega a

cumplirse esta analítica.

11. Esta metafísica del *Dasein*, por lo pronto como analítica, sólo ha de ganarse en el libre proyecto de la misma constitución de ser. Porque el *Dasein* existe en cada caso como él mismo, y el ser-sí-mismo, así como el existir, únicamente es, en cada caso, en su ejecución (*Vollzug*)[5], por eso precisamente el proyecto de la constitución fundamental ontológica del *Dasein* tiene que surgir en cada caso de la construcción de una posibilidad extremísima de un poder-ser propio y total del *Dasein*. La dirección del proyecto va hacia el *Dasein* como un todo y hacia las determinaciones fundamentales de su totalidad, si bien ónticamente sólo es en cada caso como existente. Dicho de otro modo: ganar la neutralidad e isolación metafísica del *Dasein* en general sólo es posible sobre la base del *conato* (*Einsatzes*) existentivo extremo del proyectante.[6]

Este conato es necesario y esencial para el proyecto metafísico, para la metafísica en general, pero por eso mismo, justamente, en cuanto comportamiento existentivo singular, no es normativo y ni vinculante dentro de las múltiples posibilidades concretas del existir fáctico de cada caso. Pues precisamente el proyecto metafísico mismo descubre la finitud esencial de la existencia del *Dasein*, que sólo es comprendida existentivamente en la inesencialidad del sí-mismo, que sólo se hace concreta —según puede ser fundamentado metafísicamente— por medio del servicio y en el servicio del todo en cada caso posible; el cual se manifiesta en el preguntar metafísico de un modo completamente propio. Sin embargo, en qué medida resida en el proyecto metafísico y en la instalación existentiva del que filosofa también un rendimiento existentivo y, a saber, uno indirecto, eso es un problema aparte.

12. Ahora bien: en vista de la neutralidad y aislamiento metafísico del *Dasein*, la interpretación ontológica de sus estructuras tiene precisamente que ser concreta; la neutralidad no es de ninguna manera idéntica con la indeterminación del concepto vago de una conciencia en general; la genuina universalidad metafísica no excluye la *concreción*, sino que es, en cierta perspectiva, lo más concreto, tal como ya vio Hegel, si bien lo extralimitó. La concreción del análisis de los fenómenos del *Dasein*, que le dan dirección y contenido al proyecto metafísico, induce fácilmente a tomar estos fenómenos del *Dasein*, primeramente, por sí mismos y, en segundo lugar, a absolutizarlos por el lado equivocado en cuanto existentivos en su versión extrema, condicionada ontológico-fundamentalmente.

---

[5] El vocablo alemán tiene sentido performativo y consumativo a la vez. En contextos existenciales, Heidegger lo utiliza, como aquí, para subrayar el carácter de actualización aconteciente, sin cuyo reconocimiento la noción de existencia permanece abstracta y genérica.

[6] *Einsatz*, aquí, como el empleo a fondo de las propias fuerzas —de la propia existencia— en la empresa y realización de la tarea metafísica radical: de ahí nuestra traducción por “conato”.

Cuanto más radical la instalación existentiva, tanto más concreto el proyecto ontológico-metafísico; pero cuanto más concreta esta interpretación, tanto más fácil el malentendido de principio de que la instalación existentiva sería como tal lo esencial y lo único, en tanto que ella se manifiesta, precisamente en el proyecto, en su falta de importancia personal de cada caso.

La instalación existentiva de la ontología fundamental conlleva la apariencia de un extremo ateismo individualista, radical —ésta es la interpretación cosmovisiva de la que se echa mano. Pero ha de probarse si le asiste la razón, y en caso de ser así, qué sentido metafísico, ontológico-fundamental tiene. No obstante, no se debe perder de vista que con una semejante clarificación ontológico-fundamental no se ha decidido nada todavía; antes bien, deberá mostrarse, precisamente, que de este modo nada es decidible; sin embargo, igualmente persiste siempre la necesidad fáctica de la "presuposición" de una situación fáctica.

Estos lemas deben indicar abreviadamente qué propósito está en la base de una analítica del *Dasein* y qué es lo que ella requiere al ser llevada a cabo. El propósito fundamental de esta analítica es la evidenciación de la interna posibilidad de la comprensión de ser, y esto quiere decir, a la vez, de la trascendencia.

Ahora bien: ¿por qué la analítica preparatoria del *Dasein* con vistas al develamiento de la posibilidad de la comprensión de ser es una puesta de manifiesto de la *temporeidad*[7] del *Dasein*? ¿Por qué el proyecto metafísico del *Dasein* se mueve en dirección al tiempo y a su interpretación radical? ¿Acaso porque la teoría de la relatividad trata del tiempo, vale decir, del principio de una medición objetiva del tiempo? ¿O acaso porque Bergson, y en su secuela Spengler, tratan del tiempo? ¿O porque Husserl ha trabajado la fenomenología de la conciencia interna del tiempo; o porque Kierkegaard habla de la temporalidad en sentido cristiano, a diferencia de la eternidad; o quizá porque Dilthey considera central la historicidad del *Dasein*, y pone en conexión historicidad y tiempo? ¿Estaría, pues, proyectada la analítica del *Dasein* en dirección al tiempo porque se ha pensado que uno se las puede arreglar muy bien fundiendo todos esos nombres? ¿Brevemente, porque puede a uno ocurrírsele que hay que entremezclar esos diversos tratamientos del problema del tiempo y, como se dice, pensarlos "hasta sus últimas consecuencias"? Esta es, con mucho, la representación que el pequeño Moritz tiene de la filosofía, y que cree que de cinco autores se hace un sexto; (yo ya discutí a Kierkegaard cuando todavía no había literatura dialéctica, y a Dilthey, cuando era indecente mencionarlo en un seminario filosófico). Por lo demás, el llamado pensar hasta las últimas consecuencias tiene su propio sesgo. Para pensar algo hasta las últimas

---

7 Traducimos así el término *Zeitlichkeit*, que designa la determinación del ser del *Dasein* por el tiempo, y reservamos "temporalidad" para el vocablo *Temporalität*, que debe caracterizar la determinación del ser mismo por el tiempo.

consecuencias, e incluso a Kierkegaard, Husserl, Bergson y Dilthey juntos, hay que tener previamente esa ultimidad, en dirección a la cual ha de pensarse hasta las últimas consecuencias; y siempre queda la pregunta: ¿por qué precisamente los mencionados?

Pero, antes bien, la analítica del *Dasein* como temporeidad con vistas al develamiento de la interna posibilidad de la comprensión de ser no está determinada por ninguna otra cosa más que por el contenido de relaciones (*Sachverhalt*) de este problema fundamental de la metafísica; dicho más exactamente: por la visión fundamental de que la comprensión de ser está en una conexión originaria, pero, por de pronto, completamente oscura y enigmática, con el tiempo.

Si la analítica de la temporeidad gana así, primeramente, su dirección a partir del problema metafísico fundamental, la interpretación del tiempo habida hasta ahora, desde Aristóteles, a través de Agustín, hasta Bergson, puede ser asumida y apropiada en su contenido decisivo, y sería una curiosa ingenuidad querer privarse de estos auxilios, aun si fuesen indirectos, como aquel que se encuentra en Aristóteles, el cual ha determinado toda problemática posterior del tiempo, y no en último término la de Bergson.

Pero ¿por qué está el tiempo en conexión con la comprensión de ser? Esto no está a la luz del día. Y sin embargo —porque nada accesible está absolutamente oculto, pues de otro modo precisamente no sería accesible para el *Dasein* finito— hay también indicaciones para esta conexión y hacia ella. Antes de que las sigamos, anteponemos un recordatorio que nos sirve para una aprehensión más aguda de la problemática de la comprensión de ser.

Ya tempranamente reconoció y fijó Parménides la correlación entre εἶναι y νοειν το γαϱ αυτο νοειν εστιν τε και εἶναι (fragm. 3). Por cierto hay que hacer aquí a un lado, por lo pronto, malos entendidos. En el siglo XIX hay tentativas de reclamar esta sentencia para diversas concepciones de teoría del conocimiento. Se vio en ella, por ejemplo, un "primer destello del idealismo", como si Parménides hubiese querido decir que el sujeto es aquello que primeramente pone al ente en cuanto ente, o como si hubiese pensado de la manera en que se entiende a Kant: que los objetos se rigen según el conocimiento. Todo esto contiene un cierto núcleo de verdad, en la medida en que con Parménides se expresa por primera vez que el ser está referido al sujeto. Pero aquí lo esencial es precisamente esto: el εἶναι correlacionado con el νοειν no está, desde luego, diferenciado claramente del οφων, pero esto ciertamente no significa que el οφων sólo fuese ente en tanto que sea causado o producido por un νοειν, no se mienta aquí la dependencia óntica causal o el "poner". Tan precipitado como hablar de causación óntica sería buscar en Parménides el así llamado prejuicio criticista, es decir, un motivo gnoseológico en el sentido del giro copernicano, lo cual, por lo demás, descansa en una mala comprensión de Kant.

En oposición a interpretaciones de esta laya, se apunta que en toda la filosofía antigua no hay un tal idealismo. A esto ha de decirse, ciertamente, que la interpretación del pensamiento parmenídeo como "realismo" es igualmente insostenible, puesto que no se trata aquí de una toma de posición con respecto a la relación del ente en general con el sujeto entitativo (*zum seienden Subjekt*), sino de un primer alborear del problema metafísico propiamente tal del ser en general. No es cosa de si el sujeto pone al ente o si, en cuanto cognoscente, se rige según el ente, sino de en qué modo el hombre comprende en general algo así como ser. Precisamente quien, en teoría del conocimiento, no piensa en términos idealistas, se cree, particularmente hoy en día, en ventaja con respecto al así llamado criticismo y cree ser así el albacea de la tradición medieval y antigua, mientras que sólo representa el reverso del idealismo, es decir que también piensa en términos de teoría del conocimiento y no puede aprehender el problema; la verdad es que lo puede mucho menos.

Entonces, si se tiene siquiera alguna noción acerca del problema fundamental de la filosofía antigua y se la coge a ésta de manera suficientemente originaria en su raíz, de ningún modo puede tratarse de tomas de posición y puntos de vista en el sentido del realismo o del idealismo, y esto, desde luego, no sólo porque ambos sean igualmente insostenibles como preguntas gnoseológicas, sino porque en el problema fundamental (el ser) no se trata aún en absoluto de teoría del conocimiento, y [porque] este problema precede a todo problema del conocimiento. A fin de ver esto, desde luego tienen que haberse aprehendido efectivamente los problemas fundamentales de la metafísica antigua y se tiene que ver a través de ellos concretamente.

Una reflexión más fácilmente accesible en el «Teeteto» (185 a ss.) muestra cómo Platón desarrolla la tesis de Parménides sobre νοειν y εἶναι como el problema de la relación del ser con el alma, ψυχὴ. Allí declara Sócrates a Teeteto que el ser, la alteridad, la mismidad, la igualdad, todo esto no puedes aprehenderlo mediante el oír ni el ver. Y no obstante dices que "son", a pesar de que no ves el ser ni lo oyes. Cuando dices "salado", sabes a qué facultad tienes que atenerte, esto es, al gusto. En cambio, para el ser no encontrarás órganos del cuerpo, sino que me parece que el alma toma por sí misma en la mirada todo aquello que expresamos acerca de todo en cuanto que es. —Muéstrase aquí que no obtenemos todas las determinaciones de ser de especie primaria a través de órganos corpóreos, sino que el alma misma, puramente a partir de sí, se refiere en conformidad con su interna libertad al ser. — El alma se extiende a sí misma por sí misma hacia el ser, es decir, el alma es, puramente por sí misma, la que en el modo de la *epórexis* comprende algo así como ser.

Para el planteamiento de Parménides y su desarrollo en la filosofía griega retenemos lo siguiente: el *ón* 1. no es derivado ónticamente del νοειν o del λεγειν

(éstos son, más bien, un δελουν, un hacer manifiesto. 2. No se trata de una tesis gnoseológica sobre una inversión de la nexo regulativo (*Massstabverhältnisses*) en el conocer. Ambas malinterpretaciones descansan metafísicamente en la relación sujeto-objeto y toman el problema demasiado fácilmente. Como mostró también el documento que extrajimos del «Teeteto», se trata más bien del problema del ser, por cierto sólo incipiente, y éste está orientado al "sujeto" como ψυχὴ. Y allí, lo que llamamos subjetividad es vacilante todavía. Además tenemos que distinguir lo que de ella es expresamente sabido y conocido bajo títulos tales como νοειν, νους, λόγος, ψυχὴ, νοησις y οφρεζις; y ello sin perjuicio de que surja todavía de otro modo, en τεχνη y πραζις, también eso es conocido, si bien no en su función ontológica. En términos positivos, ha resultado, para el problema del ser, que subsiste alguna conexión especial entre ser y subjetividad (*Dasein*).

Después de este recordatorio preliminar podemos seguir las indicaciones hacia la conexión entre tiempo y comprensión de ser. Hay una más extrínseca (a) y otra que ya apunta más al centro del problema (b).

a) En vista del tiempo el ser es dividido en las siguientes regiones de ser: 1. lo intratemporal (naturaleza e historia), 2. lo extratemporal y 3. lo supratemporal, ambos últimos como lo intemporal.[8]

Se puede objetar que esta indicación prueba con tanta o mayor fuerza que el ente, que es extratemporal y supratemporal, es sin el tiempo, que, precisamente, no todo ente es "en el tiempo". ¡Desde luego! Pero la pregunta es si con eso queda agotada la referencia del ente al tiempo. Pues ha de observarse que la pregunta es una muy distinta; no si el ente es o no en el tiempo, sino si el ser del ente es comprendido en vista del tiempo. Y de esto resulta que lo extra- y supratemporal se entiende ónticamente como no en el tiempo, pero esto "in-temporal" es precisamente sólo un determinado *modus* de la relación al tiempo, así como el reposo inmóvil es un *modus* del movimiento, sólo que aquí subsiste una relación más radical. Por lo tanto, es menester explicar por qué y cómo es posible esta relación, y con qué necesidad interna ya la comprensión vulgar del ser del ente se remite al tiempo. Además: la referencia al tiempo que está en cuestión no queda agotada, y ni siquiera se atina a ella, por medio del [concepto del] tiempo en el sentido de la intratemporalidad. Esta misma comprensión de ser ha menester de elucidación. También el ente que no es "en el tiempo", y precisamente éste, es comprensible en referencia a su ser sólo sobre la base del tiempo; pero para esto hay que concebir más radicalmente el tiempo. Ser es comprendido a partir de una referencia al tiempo, pero el problema de esta referencia de ser y tiempo es el "y".

b) Nuestra pregunta es en qué medida fue vista ya una interconexión entre ser y tiempo. Tras la primera indicación, muy rudimentaria, seguimos ahora una

---

8 Los términos alemanes son, respectivamente, *das Innerzeitige, das Außerzeitige* y *das Überzeitige*.

segunda*, que en sí es doble (α, β).

α) El título terminológico para el ser del ente, que por cierto se emplea con igual frecuencia para el ente mismo es οὐσία: ent-idad (*Seiend-heit*). Ella es lo que constituye al ente en cuanto ente, al ον, al ser. Y οὐσία misma tiene una doble significación, que no es casual, y que por primera vez aparece agudamente en Aristóteles, pero que ya en Platón puede ser establecida por doquier:

Οὐσία es ser en el sentido del *modus existendi*, del ser presencial (*des Vorhandenseins*). P. ej., «Teeteto», 155 e 4 ss.: ειφσιν δ' ουτοι ουδεν αλλο οιφομενοι εἶναι η ου δυνονται αφπριζ τόν χερόν λαβεσθαι, πραζει δ' και γενεσεις και παν τό αφορατον ουκ αφποδχομενοι… aquellos que creen que nada está presente más que lo que pueden asir con las manos; todo lo demás no pertenecería al dominio de la *ousía*, del ser presencial.

Οὐσία es ser en el sentido del *modus essendi*: ser-qué, quididad (*Wasgehalt*), esencia, aquello que hace de algo lo que es — sea que "exista" o no. La traducción latina *essentia* (desde Boecio) no atina, por eso, a la οὐσία griega; ésta es más rica, significa también *existentia*. Aristóteles quiere dar ambas significaciones al diferenciar la προτη οὐσία, este ente, tal como existe, el hecho-de-ser (*Dass-sein*), y la δευτερα οὐσία, el ser-qué, la esencia.

Ambas significaciones fundamentales están orientadas al tiempo. *Existentia*: aquello "existe" propiamente, ser en cuanto *existentia* se anuncia en aquello que es αφει ον, que es siempre y que nunca no es en ningún ahora, lo que es "en todo tiempo ahí". *Essentia* significa el qué, la ἰδέα, aquello que determina de antemano a cada ente como ente y, que por eso, como οντο ον, es primera y rectamente αφει ον. La referencia al tiempo no sólo se hace visible en este carácter de la *duración constante*, del αφει, sino, aun más originariamente, aunque de manera más encubierta, en algo otro.

Οὐσία, el título para el ente y su ser (quididad y hecho de ser, a una) es también un título óntico, y, por cierto, precisamente para aquello que en el *Dasein* cotidiano del hombre es siempre disponible: las cosas de uso, casa y huerto, riqueza, posesión, aquello que en el uso cotidiano está en todo momento a la mano, lo por lo pronto y las más de las veces siempre presenciante (*Anwesende*). La significación temporal de οὐσία aparece en esta significación pre-filosófica todavía más nítidamente. Lo presente en este sentido no es solamente y no es tanto αφει, sino que (está) *presente* (*gegenwärtig*) en todo ahora — pero el presente, aquí, como carácter tempóreo en el sentido de la *presencia* (*Anwesenheit*). Οὐσία es a menudo sólo una abreviatura de παρουσία, presencia. El παρ como título para el ser-presencial-junto-a (*das Anwesendsein-bei*), para el constante presente de algo en la

* Cf. también en la conferencia de Köln: La doctrina de Kant del esquematismo y la pregunta por el sentido del ser, dictada el 26 de enero de 1927.

más próxima cercanía, aparece en todos los problemas ontológicos capitales de Platón.

Ente es lo siempre presencial — en constante presencia. *Constancia* y *presencia* poseen carácter temporal en un sentido por de pronto problemático. (Si comparamos con esto los giros anteriormente mencionados en Tomás: *intuitus praesens, omne praesentialiter subjectum, esse Dei* como *actus purus*, en principio se muestra el mismo concepto de ser.)

β) Pero todavía en otro respecto vino a luz la relación de ser y tiempo — aun cuando no llegó a ser problema, sino que fue meramente admitida. De aquello que determina al ente en cuanto ente, del ser (como ἰδέα y γενος), se dice en la ontología antigua (Aristóteles) que es *próteron* que el ente, y, a saber, un πρότερον de su propia especie; como πρότερον φύσει se lo diferencia del πρότερον γνώσει, el πρότερον πρός ηϑμας. Ser es anterior (*früher*) al ente; este "anterior a" que le es atribuido al ser es una "determinación" caracterizadora, no atañe a la γνωσις como orden de la aprehensión del ente. Ser es anterior a, es lo esencialmente "anterior", es desde antes, dicho en la lengua de la ontología posterior: *a priori*. Todo preguntar ontológico es un preguntar por el "apriori" y un determinarlo.

"Anterior a", esto es manifiestamente una determinación de tiempo: no hay un anterior sin tiempo. ¡Pero anterior a todo "anterior a" posible es el tiempo! Por tanto: si ser es πρότερον, a priori, entonces está en una conexión originaria con el tiempo. En todo caso, lo que quiere decir aquí "anterior", es decir, tiempo, permanece oscuro, y completamente enigmático, si se intenta salir del paso con el concepto vulgar de tiempo. Inmediatamente se ve que esto no resulta; incluso ya los griegos lo desecharon por medio de la mencionada distinción.

El ser es πρότερον no en cuanto πρότερον πρός ηϑμας, no en el sentido de que fuese conocido por nosotros como tal antes que el ente. Más bien aprehendemos por de pronto siempre al ente, y las más de las veces se queda en eso, sin que aprehendamos al ser como tal. En el orden del ser-aprehendido el ser no es, por consiguiente, lo anterior, sino lo más tardío. Y sin embargo es un anterior φύσει (de ahí que haya ente en cuanto objeto), es, desde sí, anterior. Lo que esto quiera decir es, desde luego, oscuro y ambiguo; todo esto está ontológica o metontológicamente inexplicado y se comprende, por lo tanto, ónticamente. No obstante, ser no es un ente, a pesar de que se lo sitúe en el grado del οντο ον. Lo anterior tampoco quiere decir un ser-presencial-anterior del ser como el de algo que en cierto modo es ente antes que otros entes. Lo anterior no pertenece, según eso, ni al orden del ser-aprehendido ni al orden del ser-presencial, no es ni lógica ni ónticamente anterior, no es ninguna de ambas cosas. ¡Y sin embargo!

A menudo dijimos ya que ser es comprendido de antemano en todo aprehender de ente, la previa comprensión de ser da, por así decir, luz a todo aprehender de ente. "Ya de antemano", "previo" — ¿no es acaso eso anterior? ¡Por

cierto! Pero también dijimos que lo anterior no concierne al orden del aprehender —y ahora hablamos de la previa comprensión de ser, de un comprender de antemano; el πρότερον de la οὐσία, de la ἰδέα, no es, empero, un πρότερον γνώσει. Pero cabe observar que γνωσις, bien entendida, significa aquí siempre conocimiento del ente, y el rechazo de este πρότερον quiere decir solamente, en sentido negativo, que ser no es el ente, y su ser-aprehendido no reside en el orden del aprehender del ente. Así, al fin, el ser es perfectamente anterior por respecto al ser-aprehendido en un sentido amplio, ante toda aprehensión del ente. Y al fin el ser se da de un modo que es totalmente diferente a la aprehensión del ente. El ser se da (*gibt sich*) *"en sí"* en un sentido originario —es πρότερον φύσει y πρός ηθμας; sólo que, bien entendido, no como algo óntico entre otros. El ser es el único "en sí" y el genuino ["en sí"]—de ahí la originariedad de la comprensión de ser, es decir (como habrá de mostrarse) la libertad.

El ser es anterior, ni óntica ni lógicamente, sino anterior en un sentido originario, que está antes de ambos, y antes de ambos en un modo en cada caso distinto, —no es ni óntica ni lógicamente anterior, sino ontológicamente. Pero éste es el problema. Es decir, es justamente problema cómo el ser es "anterior", cómo se relaciona originariamente *qua* ser con el tiempo. Ser y tiempo, ¡éste es el problema fundamental! Y mientras no sea planteado, o sea, relativamente resuelto, el mismo empleo del título "a priori" se queda falto de licitud y acreditación, y asimismo el hablar de a posteriori, así como de la diferencia en general.

Ser es lo anterior en un sentido oscuro. En cierto modo destella cuando indicamos hacia algo otro, lo cual ante todo vio Platón en su doctrina de la *anámnesis*. El ser es aquello de lo que volvemos a acordarnos, aquello que nos dejamos dar como algo que, a ese propósito y con esa ocasión, comprendemos como tal, que se nos ha dado ya y siempre ya; lo que nunca es extraño, sino siempre conocido, "nuestro". Ser es, según esto, algo que nosotros siempre comprendemos ya y de lo cual sólo necesitamos acordarnos para tomarlo como tal. Aprehendiendo al ser no aprehendemos nada nuevo, sino algo en el fondo conocido, es decir, algo en cuya comprensión nosotros ya existimos siempre, en cuanto que nos relacionamos con aquello que ahora llamamos el ente. Esta rememoración atañe al ser y manifiesta, por consiguiente, una originaria referencia del ser al tiempo: ya siempre ahí y, sin embargo, aprehendido siempre sólo en el regresar a él. Este no es el recuerdo vulgar de lo ónticamente sucedido, del ente, sino el *recuerdo metafísico*, en el cual se anuncia aquella referencia originaria del ser al tiempo. En este recuerdo metafísico se comprende el hombre en su esencia propiamente tal: como el ente que comprende el ser y se relaciona con el ente sobre la base de esta comprensión.

Según Platón (Fedro 249 b 5 - c 6), un viviente que jamás ha visto la verdad no puede nunca percibir la figura de un hombre. Pues el hombre, en correspondencia con su modo de ser tiene que comprender y saber, de modo que, con tal

ocasión, interpele lo conocido por él en referencia a su ser (κατει το λεγειν). El hombre sólo puede tener la verdad sobre algo en tanto que comprende al ente en su ser. La comprensión del ser es una rememoración de aquello que nuestra alma ya vio antes; antes, ciertamente, cuando ella todavía deambulaba junto a Dios y veía por encima de aquello que ahora denominamos el ente. Platón ve en el fenómeno de la rememoración una referencia de la comprensión de ser al tiempo, pero sólo puede esclarecérsela por medio de un mito.

Hasta aquí las indicaciones con respecto a una conexión del problema del ser con el tiempo.

Ahora bien: el problema del ser es el problema de la filosofía en general, y en la más estrecha conexión con él está el problema conductor de la trascendencia, al cual nos ha llevado la pregunta por la esencia del fundamento y por la conexión esencial de fundamento y verdad, en conformidad con nuestro tema: la lógica como metafísica de la verdad siguiendo el hilo conductor del problema del fundamento. Si, de este modo, el problema del ser es absolutamente central, en general y para nuestra pregunta en particular, si, además, esta relación de ser y tiempo subsiste, si, por último, esta relación permaneció hasta ahora encubierta y era admitida como algo de suyo comprensible, entonces ha de plantearse efectivamente este problema central del ser y de su referencia al tiempo, y esto quiere decir: el problema central tiene que ser planteado y elaborado, en vista de su significación fundamental para la filosofía como tal, 1. radicalmente y 2. universalmente.

1. La *radicalización* del problema del ser. Se ha indicado una relación entre εἶναι y ψυχὴ y entre εἶναι y χρονος, así como, en la αναμνησις, entre ψυχὴ y χρονος. La relación entre ser y alma ha de ser concebida más originariamente, y asimismo la de ser y tiempo —pero esto significa elucidar la relación entre alma y tiempo.

Ser y alma: esto significa mostrar cómo reside la comprensión de ser en aquello que se designa como alma, o sea, en el ente cuyo ser está primariamente determinado por el alma; para ello se requiere una interpretación originaria y adecuada del *Dasein*. Puesto que ésta es emprendida con vistas a la pregunta del ser en general, tal interpretación es también metafísica, ontológica, esto es, se trata de traer a luz la específica peculiaridad del ser del *Dasein*, para hacer visible, a partir de eso, cómo éste encierra, con su peculiaridad, algo así como la comprensión de ser. Pero al intentar una interpretación ontológicamente originaria y adecuada del *Dasein* se muestra que la tradición precisamente no interpretó a este ente metafísicamente de manera originaria y adecuada y, ante todo, no en el contexto del problema fundamental, y, desde luego, no por negligencia e impotencia, sino por razones que residen en la esencia de la génesis de la comprensión de ser misma.

Pero una interpretación ontológicamente originaria del *Dasein* significa a la

vez una interpretación originaria del tiempo. También éste es interpretado como algo meramente dado (*Vorhandenes*), a saber —de acuerdo al concepto tradicional de tiempo— a partir del ahora.

Ha de emprenderse, por lo tanto, lo mismo que del *Dasein*, una interpretación originaria del tiempo, esto es, una elucidación originaria de la conexión entre ambos. Que el tiempo sea εφν τη/~ ψυχη~, *in anima*, es una antigua visión (cf. Aristóteles y Agustín). Pero el tiempo es considerado como algo allí meramente dado, que de algún modo está presente (*vorhanden*) en el alma. Esto todavía está completamente inaclarado en Kant (como problema de la conexión de tiempo y yo pienso) y en sus sucesores. Recientemente Bergson ha buscado aprehender el concepto de tiempo más originariamente. Él ha hecho más nítida que todos los anteriores la imbricación del tiempo en la conciencia. Pero lo esencial permanece en él sin ser decidido, y ni siquiera llega a constituirse en problema. Desarrolla su interpretación del tiempo sobre el suelo del concepto tradicional de conciencia, de la *res cogitans* de Descartes. El problema metafísico fundamental de la conexión originaria entre *Dasein* y temporeidad no se plantea, ni menos el problema del ser en general, para el cual el primeramente mencionado debe ser preparatorio.

Pero si el ser tiene una referencia originaria al tiempo, y si la comprensión de ser pertenece originariamente a la esencia del *Dasein*, a su interna posibilidad, entonces el tiempo tiene que co-determinar esta posibilidad interna; es decir, hay que evidenciar la temporeidad como la constitución fundamental del *Dasein*, y esto en vista del problema del ser y conducido por éste. Pero a través de esto cambia el concepto mismo de tiempo. De aquí surge una posición fundamental con respecto a la historia de la metafísica en general. Escuchamos antes: ser — el apriori. Si el apriori es un carácter fundamental del ser, y si el apriori es una determinación de tiempo, pero tiempo y ser están interconectados, de modo tal que la comprensión de ser está arraigada en la temporeidad del *Dasein*, entonces subsiste una conexión interna entre el apriori y la temporeidad, es decir, la constitución de ser del *Dasein*, la subjetividad del sujeto. Entonces, por ende, no es ningún prejuicio idealista arbitrario, según se proclama hoy gustosamente, el que el problema del apriori, en Platón y Aristóteles, lo mismo que en Descartes, Leibniz, Kant y el idealismo alemán, esté entrelazado de la manera más estrecha con el problema del sujeto, por mucho que la conexión haya sido tan oscura hasta ahora.

2. La *universalización* del problema del ser. También aquí el problema se ha vuelto hoy extraño, e incluso se lo hace extraño por medio de un movimiento que aparentemente renueva la ontología y la metafísica. Es una extendida mala comprensión de la ontología, proveniente del kantismo, opinar que, cuando se plantea un problema ontológico, se toma una decisión gnoseológica en favor del realismo, puesto que éste hace valer el ente-en-sí.

El interés de hoy en la ontología fue despertado sobre todo por la fenome-

nología. Pero Husserl y Scheler, y ya derechamente los restantes, tampoco vieron la envergadura de la ontología. También aquí, como por doquier, en Rickert, por ejemplo, se entiende por ontología una consideración que hace cuestión del ser-en-sí de las cosas en su así llamada independencia respecto del sujeto. La pregunta por la subjetividad no debe ser una pregunta de la ontología, sino debe pertenecer a la teoría del conocimiento. Ontología debe significar: acentuación del objeto, después de que hasta ahora sólo había valido el sujeto. En este sentido, se aúna la ontología con la posición gnoseológica del realismo —en oposición al idealismo—. La ontología tendría que soslayar en lo posible al sujeto, en tanto que la necesidad fundamental consiste, al revés, en hacer de la subjetividad un problema. Contrariamente a esto, la ontología, en la comprensión actual, no vale primeramente como ciencia del ser, sino del ente, y, esto quiere decir, en segundo lugar, de los objetos, de la naturaleza en el sentido más amplio.

En la renovación de la ontología se ve un retorno a la escolástica realista medieval y a Aristóteles, con lo cual éste aparece como embozado padre de la Iglesia. En este sentido se busca también en Kant el motivo ontológico. En Scheler, N. Hartmann y Heimsoeth se suscita la representación de que habría en Kant, junto a sus reflexiones gnoseológico-idealistas, otras de así llamado carácter ontológico-realista, tendencias a admitir también, y todavía, la consistencia del mundo objetivo. Esta representación de la ontología es un contrasentido y no es ni aristotélica ni kantiana.

Precisamente aquello que la putativa exégesis ontológica de Kant hace valer como teoría del conocimiento es la ontología propiamente tal; la metafísica no ha de ser contrapuesta a la teoría del conocimiento. Más bien es necesario poner de manifiesto que la analítica de la «Crítica de la razón pura» es el primer intento, desde Platón y Aristóteles, por hacer de la ontología efectivamente un problema filosófico. Pero se tiene una tal empresa por imposible, dado que Kant es criticista, es decir, porque se tiene la opinión kantianista de que el conocimiento no se rige por el objeto, sino que éste por el conocimiento.

El problema ontológico no tiene primeramente nada que ver con el reputado pseudoproblema de la realidad del mundo externo y de la independencia del ente-en-sí respecto del sujeto aprehensor. Antes bien, el problema ontológico estriba precisamente en ver que esta así llamada cuestión del conocimiento no se puede ni siquiera plantear si no se ha esclarecido qué quiere decir el ser-en-sí de lo meramente presente. Pero esto ni siquiera puede plantearse como problema, ni mucho menos resolverlo, si no se ha aclarado cómo tiene en general que plantearse la pregunta por el sentido de ser.

Pero esta desestimación de un error ampliamente difundido, que vuelve profundamente estéril todo así llamado interés por la metafísica, se queda sólo en lo negativo. Desarrollar positivamente la universalización del problema del ser

significa mostrar qué preguntas fundamentales, interdependientes entre sí, encierra en general la pregunta por el ser. ¿Qué problemas fundamentales son mentados con el simple título "ser", cuando se pregunta por ser y tiempo?

El problema ontológico fundamental no sólo no es idéntico con la pregunta por la "realidad" del mundo externo, sino que este problema presupone uno genuinamente ontológico: la elucidación del modo del hecho-de-ser (*Dass-sein*) de las cosas y de su constitución regional. Entre tanto, la existencia (*Dasein*) de las cosas materiales de la naturaleza no es, desde luego, la única; también la historia es, las obras de arte son. La naturaleza misma es de diversos modos: espacio y número, vida, el *Dasein* humano. Hay una multiplicidad de *modi existendi*, y éstos lo son a la vez, en cada caso, de entes de determinado contenido, de determinado ser-qué. El título "ser" está entendido en esta amplitud, de suerte que abarca todas las regiones posibles. Pero el problema de la multiplicidad regional del ser encierra, precisamente cuando se lo plantea en términos universales, la pregunta por la unidad de de este título universal "ser", por el modo de la modificación de la significación universal "ser" en las diversas significaciones regionales. Este es el problema de la *unidad de la idea del ser y de sus modificaciones regionales*. — ¿Significa la unidad del ser universalidad en otra forma y motivación? El problema es, en todo caso, la unidad y universalidad de la idea del ser sin más. Justamente este problema ya lo planteó Aristóteles, aun cuando no lo solucionó. Lo esencial está, por sobre todo, en cómo se concibe la universalidad del concepto de ser.

Pero la multiplicidad regional es sólo un respecto con arreglo al cual tiene que ser universalizado desde un comienzo el problema del ser. Acabamos de escuchar, a propósito de la elucidación de la significación de *ousía*, que ser quiere decir también hecho-de-ser en general y ser-qué. Esta articulación del ser se admite desde la antigüedad. Se trabaja con ella como con algo de suyo comprensible, sin preguntar jamás: ¿dónde reside la interna posibilidad de esta articulación de la idea del ser en general, dónde está su origen? ¿Por qué un algo cualquiera, que es, sea lo que fuere según su contenido, está determinado en cada caso por un ser-qué y un posible hecho-de-ser? Pues también el algo formal, del cual decimos que no muestra ningún contenido determinado, se caracteriza precisamente por el hecho de que le falta un contenido determinado. (No ha entrarse aquí en el problema de lo formal.)

Ser no mienta solamente la multiplicidad de las regiones y de sus pertinentes *modi existendi* y *essendi*, sino que mienta esta idea ser en vista de su esencial articulación en *existentia* y *essentia*. Esta articulación es un problema fundamental de la ontología —el problema de la *articulación fundamental del ser* (*Grundartikulation des Seins*).

Hasta ahora hemos presentado dos problemas fundamentales que conciernen al ser mismo, sin atender a que el ser, del mismo modo como está articulado

en *essentia y existentia* y como está regionalizado, también es siempre, en general, ser del ente. El ser es diferente del ente —y, en términos absolutos, sólo esta diferencia (*Unterschied*), esta posibilidad de diferencia, proporciona una comprensión de ser. Dicho de otra manera: en la comprensión de ser reside el llevar a cabo esta diferenciación de ser y ente. Esta diferencia es la que ante toda posibilita algo así como la ontología. De ahí que denominemos a esta diferencia, que ante todo posibilita algo así como la comprensión de ser, la *diferencia ontológica* (*ontologische Differenz*).

Empleamos intencionadamente esta expresión indiferente —"diferencia"—, porque precisamente se plantea el problema de en qué modo lo diferente, ser y ente, es algo diverso o incluso separado (*geschieden*). Y es claro que con el problema de la diferencia ontológica se impone el problema originario del ser y el centro de la pregunta por el ser. Está demás observar que esta diferencia ontológica tiene que ser tomada a su vez en la envergadura total de los problemas mencionados de la articulación fundamental y de la regionalización.

Imbricado de la manera más estrecha con este problema de la diferencia ontológica y con los otros mencionados está aquél hacia el cual tendemos ya ahora constantemente, sólo que, por decir así, desde la dirección contraria: la conexión interna de ser y verdad, el carácter de verdad del ser. A la lógica en cuanto metafísica pertenece la pregunta por la conexión originaria de verdad y ser, el problema del *carácter veritativo del ser*.

El título general "ser" encierra estos cuatro problemas fundamentales: 1. la diferencia ontológica, 2. la articulación fundamental del ser, 3. el carácter veritativo del ser, 4. la regionalidad del ser y la unidad de la idea del ser.

El problema del ser se ha hecho nítido, en conformidad con esto, como problema central, universal y radical. Tenemos una visión de lo que significa preguntar en general por la interna posibilidad de algo así como la comprensión de ser, la cual es la característica esencial de la existencia humana. Ahora bien: al caracterizar la trascendencia vulgarmente entendida, la óntica, vimos cómo ella reside en la intencionalidad, de modo que el comportamiento relativo al ente, el comportamiento óntico, presupone la comprensión de ser, esto es, que la misma trascendencia óntica está todavía fundada en la originaria, en la architrascendencia (*Urtranszendenz*), la cual tiene, por tanto, relación con la comprensión de ser. La problemática que concierne a este problema ha sido ahora mostrada, y esto, retrospectivamente, quiere decir que el problema de la trascendencia y, por tanto, el problema de la verdad y, con ello, el problema del fundamento, sólo pueden ser planteados en la dimensión problemática que traza el problema del ser sin más. En otras palabras: el problema de la trascendencia ha de plantearse de manera tan universal y radical como el problema del ser en general. No es, por tanto, un problema que estuviese restringido a la relación del sujeto con las cosas indepen-

dientes de él, ni es una pregunta por una determinada región del ente. Pero tampoco se debe hacer alto o bien empezar con una relación sujeto-objeto caída de alguna manera del cielo, sino que, a propósito de la trascendencia, tal como a propósito del problema del ser en general, la subjetividad del sujeto mismo es la pregunta central.

Sobre esto tres tesis:

1. El ente es en él mismo (*an ihm selbst*) el ente [en cuanto] lo que él es y cómo es, aun cuando, por ejemplo, no exista *Dasein*.

2. El ser no "es", sino que ser se da (*gibt es*) solamente en tanto que exista *Dasein*. — En la esencia de la existencia hay (*liegt*) trascendencia, esto es, dar de mundo (*Geben von Welt*)[9] ante todo y para todo ser relativamente-a, y cabe (*Sein zu und bei*) el ente intramundano.

3. Sólo en tanto que el *Dasein* existente se dé a sí mismo algo así como ser, puede el ente manifestarse en su en-sí (*An-sich*), esto es, puede a la vez y en general ser comprendida y conocida la primera tesis.

NB. Puesto que el ser no es y por eso no puede ser jamás algo co-entitativo (*Mit-seiendes*) en el ente, la pregunta de qué sea el ser en lo en-sí-entitativo no tiene ningún sentido y ningún derecho. Pero todavía se podría preguntar qué, en el ente, corresponde al ser (que no es, sino) que "sólo" hay (*das es "nur" gibt*)? Ser se da (*gibt sich*) originariamente y en sí cuando hace accesible a su ente. Y en referencia a este ente no se puede seguir preguntando en sí por su ser en sí. Siempre conocemos sólo ente, pero nunca ser entitativo. Esto sólo se hace claro desde la trascendencia y la diferencia ontológica.

Con esto se ha alcanzado lo que queríamos ganar en la primera sección del segundo capítulo: el despejo de la dimensión problemática para el problema del fundamento —no es otra que la del dominio interrogativo de una dirección central de cuestionamiento de la metafísica en general. Antes de que pasemos a la segunda sección y desarrollemos entonces el problema del fundamento dentro de la dimensión problemática ganada, debe todavía caracterizarse más de cerca, brevemente, y en una suerte de anexo, esta dimensión problemática y el modo de su elaboración. Designamos esta dimensión problemática y su discusión localizadora (*Erörterung*) como ontología fundamental.

---

[9] El tema del "dar" y "darse" (*geben, es gibt*) está, para los efectos de la traducción, en una relación esencial con la idea del "haber", en el sentido del "hay". Es pertinente confrontar las indicaciones del propio Heidegger sobre el *Es gibt* en el *Protocolo a un seminario sobre la conferencia «Tiempo y Ser»*, que vincula con ése el uso de la expresión *"es ist"* en dos poemas de Trakl y de *"il y a"* en un poema de Rimbaud (v. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969, pp. 41 ss.). Se advertirá que Heidegger emplea aquí, a propósito del ser, alternativamente, el giro impersonal *gibt es* y el reflexivo *gibt sich* (y este último, una vez —en 3.—, a propósito del *Dasein*).

ANEXO

Caracterización de la idea y función de una ontología fundamental

Entendemos bajo ontología fundamental la fundamentación de la ontología en general. A esto pertenece: 1. la fundamentación ostensiva de la interna posibilidad de la pregunta por el ser como el problema fundamental de la metafísica — la interpretación del *Dasein* como temporeidad; 2. la explicitación de los problemas fundamentales involucrados en la pregunta por el ser — la exposición temporal (*temporale*) del problema del ser; 3. el desarrollo de la autocomprensión de esta problemática, su tarea y su límite — la reversión (*Umschlag*).[10]

Para lo que sigue, y en el contexto de este curso, ha de bastar una caracterización muy general. Se trata de que la ontología fundamental no sea aprehendida ni demasiado estrecha ni demasiado unilateralmente. A este efecto son preguntas conductoras las siguientes: ¿por qué la ontología fundamental es, en su punto de partida, una analítica existencial? ¿Qué quiere decir aquí "existencia"? ¿Y en qué medida la analítica existencial, como historia (*Historie*) metafísica y *"humanitas"*, adquiere su sentido ante todo a partir del pleno concepto de la metafísica?

Con esta ontología fundamental y a través suyo sólo asimos, y en un determinado respecto, la interna y oculta vida del movimiento fundamental de la filosofía occidental. Vimos de muchos modos cómo los rasgos fundamentales de esta problemática se patentizan desde un comienzo. Y es cosa de traerlos a luz de la manera más aprehensible que se pueda, y no dejarlos en la indiferencia; y ello no porque estos problemas ya fueron tocados antes y siempre, no a causa de su alta antigüedad, que les confiere una cierta dignidad, sino, al revés, porque la ontología fundamental aprehende problemas que pertenecen, en su problemática misma, a la existencia de los hombres, a la esencia metafísica del *Dasein*, tal como se nos hace visible; y sólo por eso y precisamente por eso vinieron a luz, en figura determinada, concreta, esos problemas en el inicio de la filosofía occidental.

La ontología fundamental es siempre únicamente una repetición de este antiguo, temprano precedente. Pero éste se nos transmite en la repetición sólo cuando le damos la posibilidad de transformarse. Pues ello lo demandan estos problemas mismos en conformidad con su esencia. Todo esto, como ha de expo-

---

10 La palabra *Umschlag* puede ser considerado como una traducción heideggeriana del término aristotélico μεταβολή v. *infra*, p. 20.

nerse detalladamente, tiene su fundamento en la historicidad de la comprensión de ser. Y es característico que la tradición, es decir, la transmisión extrínseca, le impida al problema, precisamente, transformarse. La tradición transmite sentencias y opiniones fijas, modos fijos de preguntar y discutir. Ahora se llama a esta tradición extrínseca de las opiniones y de las posiciones suspendidas en el aire la "historia de los problemas". Y porque esta tradición extrínseca y su tratamiento en la historia de la filosofía le niega a los problemas la vida, y esto significa: la transformación, y busca sofocarlos, por eso ha de lucharse contra ella.

No es que la antigüedad deba ser superada —si en absoluto cabe en este respecto la "crítica" (lo cual no se exige primariamente, pero sí con cada situación)—, sino que debe combatirse a sus malos albaceas. Pero esto únicamente ocurre mediante nuestro esfuerzo por procurarle a estos problemas fundamentales, es decir, a la *metaphysica naturalis* que reside en el *Dasein* mismo, una oportunidad de transformación. Esto es lo que entiendo por destrucción de la tradición. No se trata de desembarazarse de estos dos milenios y ponerse uno mismo en su lugar.

Pero así como nos decidimos a tener que reorientarnos en la simple pujanza de los problemas centrales, aprehendidos en su universalidad y radicalidad, funestamente erróneo sería absolutizar estos problemas y aniquilarlos, así, en su función esencial. Nosotros los humanos nos inclinamos —no sólo ahora y no por azar— bien a desconocer lo central de la filosofía en favor de lo interesante o de lo que coincide con estar más cerca, o bien, además, cuando lo central ha sido aprehendido, a absolutizarlo sin más ni más y ciegamente, a fijar un estadio determinado de la problemática de los orígenes y a convertirla en una tarea sempiterna, en vez de madurar y preparar la posibilidad de nuevos orígenes. Para ello no se necesita prever [tales orígenes], sino que sólo [se requiere] del trabajo en posibilidades fácticas, sobre la base de la finitud del *Dasein*. Puesto que el filosofar es esencialmente cosa de la finitud, toda concreción de la filosofía fáctica tiene que sacrificarse también a esta facticidad (*diesem Faktischen*).

Por cierto, no se puede apartar la peculiar cortedad de aliento del preguntar y pensar, pero se requiere de nuestro esfuerzo para no ser víctima suya de manera imprevista. Por una parte, sólo rara vez podemos recorrer en su integridad el cauce interno de una problemática y mantenerla viva y susceptible de transformación, o, por otra, cuando podemos hacerlo, no tenemos la fuerza para cobrar nuevo aliento con vistas a otras posibilidades igualmente esenciales. O, cuando esto es posible, entonces la correspondiente elaboración es más difícil, porque el desprenderse de lo antiguo es en el fondo una interna imposibilidad. Así, la respectiva apertura de los horizontes permanece; lo esencial siempre está entregado siempre al futuro, como la heredad propiamente tal. Pero no es lo esencial lo refutable y lo que discute el espíritu de la época. (Si Kant sólo hubiera sido como lo percibían los contemporáneos, que lo refutaron mal o bien, las cosas hubiesen estado mal para

él.)

La finitud de la filosofía no consiste en que se tope con fronteras y no pueda seguir adelante, sino en que encierra, en la simplicidad de su problemática central, una riqueza que a cada vez demanda un nuevo despertar.

En lo que atañe a la ontología fundamental, ha de prestarse atención, sobre todo, a que precisamente la radicalidad y universalidad de esta problemática central, y sólo ella, conduce a ver que estos problemas son, desde luego, centrales, pero, justamente por eso mismo, no son los únicos en su esencialidad. Dicho de otra suerte: la ontología fundamental no agota el concepto de la metafísica.

Puesto que ser sólo se da, en cuanto que ya el ente es, precisamente, en el Ahí, reside en la ontología fundamental, de manera latente, la tendencia a una transformación metafísica originaria, que sólo se hace posible si el ser es comprendido en su plena problemática. La interna necesidad de que la ontología vuelva [al lugar] desde donde había partido puede patentizarse recurriendo al fenómeno primordial (*Urphänomen*) de la existencia humana: que el ente "hombre" comprende el ser; en la comprensión de ser reside a la vez la realización (*Vollzug*) de la diferencia de ser y ente; sólo se da ser cuando el *Dasein* comprende ser. En otras palabras: la posibilidad de que se dé ser en la comprensión tiene como presuposición la existencia fáctica del *Dasein*, y ésta, a su vez, el fáctico ser-presente (*Vorhandensein*) de la naturaleza. Precisamente en el horizonte del problema del ser radicalmente planteado se muestra que todo esto sólo es visible y puede ser comprendido como ser, si ya está ahí una totalidad posible de ente.

De aquí resulta la necesidad de una problemática peculiar, que tenga por tema al ente en su totalidad. Este nuevo cuestionamiento reside en la esencia de la ontología misma y resulta de su reversión, de su μεταβολή. Designo a esta problemática como *metontología*.[11] Y aquí, en el dominio del preguntar metontológico-existentivo, está también el dominio de la metafísica de la existencia (sólo aquí cabe formular la cuestión de la ética.)

También las ciencias positivas tienen por tema al ente, pero la metontología no es una óntica sumaria en el sentido de una ciencia general, que componga empíricamente los resultados de las ciencias individuales en una así llamada imagen del mundo, para luego derivar de allí una visión del mundo o de la vida. Algo de esta índole está vivo en el *Dasein* precientífico, si bien éste tiene una distinta estructura; la posibilidad y estructura de la cosmo-visión natural es un problema aparte. El que siempre se intente de nuevo una suma de los conocimien-

---

11 Sobre el concepto de *Metontologie*, v. el ensayo "Fundamental Ontology, Meta-Ontology, Frontal Ontology" de David Farrell Krell, en su libro *Intimations of Mortality. Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 27-46.

tos ónticos y que se la repute como “metafísica inductiva” apunta hacia un problema que una y otra vez vuelve, necesariamente, a abrirse paso en la historia.

La metontología sólo es posible sobre la base y en la perspectiva de la problemática ontológica radical, y en unión con ésta; precisamente la radicalización de la ontología fundamental propulsa la mencionada reversión de la ontología desde ésta misma. Lo que aquí aparentemente separamos por medio de “disciplinas”, proveyéndolo de títulos, es algo uno —¡así como la diferencia ontológica es una o uno el fenómeno primordial de la existencia humana! Pensar el ser como ser del ente y aprehender radical y universalmente el problema del ser quiere decir, a la vez, hacer tema del ente, a la luz de la ontología, en su totalidad.

Sería superficial y una pedantería opinar que, después de haberse hallado la ontología fundamental como disciplina, se pondría a su lado otra más, a manera de complemento, con un nuevo título. No sólo esto: la ontología fundamental tampoco es una disciplina establecida, que —después de habérsele puesto nombre al niño— hubiese de ocupar un puesto, hasta ahora vacante, en un putativo sistema de la filosofía, y que ahora sólo tendría que ser completado y acabado de construir, y (tal como se lo imagina el lego o el positivismo) llevar a feliz término la filosofía en unos cuantos decenios. Por lo demás, ese “puesto” está ocupado en toda filosofía, y en cada caso [está] transformado.

No es lícito confundir la pedantería de una esquemática con el rigor del preguntar, y se debe tener en claro que, en la analítica, sólo nos adueñamos de aquello que ya está en la base de todo punto de partida analítico como unidad y totalidad originaria, como síntesis, que previamente no hemos llevado a cabo expresamente, sino que, por decirlo así, está siempre ya cumplida en nosotros y con nosotros, en cuanto que existimos.

No sólo requerimos, en términos absolutos, de la analítica, sino que siempre tenemos, por así decir, que hacernos la ilusión de que la tarea de cada momento es la absolutamente única y necesaria. Sólo quien entiende este arte de existir, consistente en tratar en su acción lo empuñado en cada momento como lo absolutamente único, pero teniendo, al hacerlo, claridad sobre la finitud de este obrar, sólo ése comprende la existencia finita y puede tener esperanza de llevar en ésta algo a cumplimiento. Este arte de existir no es la autorreflexión, la cual es una caza descomprometida para desemboscar motivos y complejos, con los cuales uno se procura una tranquilidad y una dispensa de actuar, sino que es únicamente la claridad del actuar mismo, la caza de posibilidades genuinas.

Se dio como resultado que el problema fundamental de la metafísica exige, en su radicalización y universalización, una interpretación del *Dasein* en vista de la temporeidad, a partir de la cual debe elucidarse la interna posibilidad de la comprensión de ser y, por lo tanto, de la ontología —pero no para que esta interna posibilidad sea simplemente sabida; sólo se la comprende en la realización, es

decir, en la elaboración de la problemática fundamental misma (en los cuatro problemas capitales expuestos). Este todo de la fundamentación y elaboración de la ontología es la ontología fundamental; ella es 1. analítica del *Dasein* y 2. analítica de la temporalidad (*Temporalität*) del ser. Pero esta analítica temporal es, a la vez, la *vuelta* (*Kehre*), en que la ontología misma regresa expresamente a la óntica metafísica, en la cual ella está inexpresamente siempre. Es cosa de traer la ontología, a través de la movilidad (*Bewegtheit*) de la radicalización y universalización, a la reversión que en ella es latente. Allí se consuma el volver, y llega a la reversión hacia la metontología.

Ontología fundamental y metontología forman, en su unidad, el concepto de la metafísica. Pero en esto sólo se expresa la transformación del problema fundamental de la filosofía misma, que ya fue tocado arriba y en la introducción, con el doble concepto de la filosofía como πρoτὴ φιλoςoφία y θεoλoγία. Y esto es sólo la concreción respectiva a cada momento de la diferencia ontológica, es decir, la concreción de la realización (*Vollzug*) de la comprensión de ser. En otras palabras: la filosofía es la concreción central y total de la esencia metafísica de la existencia.

Se requería de esta indicación breve, y necesariamente precaria en su generalidad, hacia la idea y función de la ontología fundamental, a fin de no perder de vista tanto la amplitud del horizonte problemático como también, a la vez, la senda estrecha por la que tenemos necesariamente que movernos en el tratamiento concreto del siguiente problema.